

評介葉舒憲《莊子的文化解析》

王煜

文化人類學家葉舒憲教授，融合前古典與現代的視界，用三年撰著《莊子的文化解析》（湖北人民出版社，一九九六年，共663頁），牽涉人文學科及社會學科一切部門，衝破哲學與神話之間的樊籬，大膽假設且小心求證；以全人類文化作背景，深探莊周學派底蘊；免除傳統講究師承的門戶偏執，積極蒐集可能奏效的任何資料。憑豐盛想像力，從事富於啟發性興趣的比較，耐心醞釀出劃時代的偉構，屹立於中國莊學史。

葉君無假期觀念，不看電視，教書之餘傾全力讀書寫作，難怪四十出頭就出書十餘本。正如自序指出，他兼顧相反方向：我讀莊子與莊子讀我，彷彿陸象山以儒典註我。王充片面貶謫神話虛偽，葉氏唱反調，援引魯迅《破惡聲論》尊神話為小說開端，包括莊子所言《齊諧》，不用說《穆天子傳》和《山海經》了。戰國時代，文學家屈原與哲學家莊周保存神話貢獻最大。《離騷》乃哲學詩化，《莊子》是詩化哲學。拙著《老莊思想論集》說「我們不能斷章取義而謂莊子迷信或宣傳神話」，葉氏批評我誤解日本井簡俊彥之意，其實我這話非針對井簡或反對神話學。我僅反對杜而未教授一廂情願的月神情結，杜氏以月神宗教闡釋先秦諸子，濫施歸約主義（reductionism），神話學上過大於功。羅馬尼亞伊（非音艾）利亞德（Eliade）高足吉拉道特（Girard）在一九八三年出版精研渾沌的厚書《早期道家的神話與意義》，我曾發表書評於荷蘭《通報》及《香港中文大學中國文化研究所學報》可惜葉氏未閱拙作。他在導論第29頁引 David Yu 論文〈古代道家的創世神話及象徵〉譯作者名為俞大衛，應作俞檢身，此名卻饒於儒家而非道家色彩。第31頁「西方哲學家克禮魯（H.C.Credl）」，宜作「美國漢學家顧立雅」，他主要研究先秦儒道法三家。

葉著百多插圖鮮活有趣，首章〈道之回歸〉褒頌莊子詩性智慧。描述其「歸真情結」巧引方東美〈道家精神與佛

學智慧云：「儒家從漢武帝用董仲舒……不獎掖真正有思想的人，而是獎掖有學問的人……衰世出來的奴才！」漢代多學者而少哲學家，創造力最強的桓譚、王充不得志，就是獨尊儒術的惡果。然而漢代非衰世！

次章（卮言與天鈞）談回旋結構，引泰戈爾《吉檀迦利》，但是印度這詩哲贈徐志摩詩「小山盼望變成小鳥，擺脫那沉默的重擔」更堪徵引；因它近似道家個人主義逍遙理想，遠離儒家沉重使命感與責任感。王叔岷《莊子校詮》解卮言為渾圓之言，讓我補充一句：渾圓是良義圓通而非劣美圓滑。酒壺的製造必需圓轉的陶均（鈞），香港中文大學畢業生李鈞陶（魯致知）在巴黎和多倫多獲兩個生物化學博士學位，文章亦富老莊循環觀睿智。葉著第82頁引吳光明意：禪宗《無門關》書名顛倒莊子「無門」原義，由於《莊子》每篇皆門。我認為莊子強調取締狹隘黨派門戶之見，相當於儒門政治社會理想在夜不閉戶，門似老子理想國武器備而不用。第300頁謂「取名（應作姓）為莊，實寄寓著顛倒世俗價值之旨……莊……作為……道的同義語。《爾雅·釋宮》：達謂之道路，……四達謂之衢，五達謂之康，六達謂之莊。」我不同意此說。他姓莊非自由選擇，縱使姓賴、屠、寇亦須接受，上古不像現今可隨便改姓名，血統更不可改。尼采成功顛倒世俗價值，無奈幻想本身祖先為波蘭貴族而不可能實現。任何道路起碼有一達，但是康莊兩字增添五六達義，便非與道路同義，充其量只能肯定道路和康莊具備維根斯坦所言家族類似（Family resemblance）〈天道〉篇「六通四辟」字面即莊、衢，廣義等於西諺「條條大路通羅馬」。葉氏懷疑「周道」是「莊周」二字倒文，我們也可提出江蘇昆山市「周莊」鎮可能是莊周曾遊的水鄉。錢鍾書《管錐編》最先類比荀子「周道」、佛教「圓覺」和曹丕《典論》「備善」。

第三章講鯤鵬與渾沌，如鵬與鳳有置換（displacement）關係。我記得有專家謂鵬鳳兩字古通，指最理想化的禽鳥，恰似龍是極端理想化的動物。莊周創造的「鵬」似改造儒家喜言的瑞鳥「鳳」。頁23「瑪雅——阿茲忒克……宇宙樹神話意象：上有巨鷹下有盤蛇」。巨鷹似鵬而非鳳，中國哲人不敬畏蛇。莊子「真人」免除憂患，《列子》譏笑杞人憂天；豈料南美阿茲忒克人竟因憂慮太陽明天不出而殺人祭太陽！第29頁引歌德《浮士德》對照現世情欲與

超世情懷；前中文大學眼科講座教授何志平娶台北影星胡慧中，宣稱追求浮士德境界，冀望潛能爆發的一剎那升華感，又懷疑浮士德若能復活則考慮這趟與魔鬼的靈魂交易是否值得？葉氏洞察西方上帝和魔鬼的鷹蛇式對峙，迥異於莊周短暫美夢中人蝶對立。坎貝爾（Campbell）看透：神話是集體的夢，夢是個人的神話。蝴蝶夢屬於個人潛意識而非集體無意識，凡夫俗子不會欣賞蝶戀花的自由抉擇。第130頁引杭世駿《訂訛類編》云：「魚之大者莫如鱒，舟行七日逢頭，九日逢尾，已屬妄言不可信，況有幾千里之大乎？」神話當然超現實，但是「鱒」即鯪而非「鯤」。連鯪都不是，怎會那般長？〈外物〉篇載任國公子釣獲巨魚，供應潮（浙）以東，蒼梧以北全體同胞，再以牠與鮓、鮒對照，其實也可與泥鰍相對，象徵「小說」與「縣令」的懸殊。葉氏忽略此魚，牠雖似鯤鯨而不兼指魚卵。象徵語言妙在多義性或含混性，〈在宥〉篇明言「至道窈冥昏默，明代謝榛《四溟詩話》將此意投射於詩畫美學云：「凡作詩不宜逼真，如朝行遠望……妙在含糊。」常奇〈模糊學的哲學意義〉（見《學術交流》一九九七年，第三期）標舉的模糊（Fuzzy）邏輯，符契莊子是非觀。《淮南子·氾論》篇（葉著誤汜或泛成汜）談是非欠絕對準繩時並列「空同」等七處，高誘解「空同」為戴勝極下之地。原來戴勝原指西王母服飾，引申指西王母。葉著宜釋「戴勝」。南宋林希逸《莊子膚齋口義》誤導元代李治《敬齋古今註》以〈天地〉篇「識其一不識其二」為褒詞，陳鼓應、葉舒憲贊同，第159頁云：「漢陰丈人作為全德之人的樣版，正由於他沒有機心。」然則無機心的一切嬰孩都具備全德，何況〈達生〉篇一位更無機心的樣板：「魯有單豹者，巖居而水飲，不與民共利；行年七十，而猶有嬰兒之色。不幸遇餓虎，餓虎殺而食之，豹養其內而虎食其外」。單豹可能仿效中國犬儒許行用手而非桶取水，比漢陰丈人更無機心！然而莊周的理想人格兼顧內外，〈人間世〉篇主張與天（內）為徒，和與人（外）為徒，偏袒一邊則易招致殺生大禍。機械未必激發機心，否則我們登摩天樓也勿用電梯，坐原始馬桶亦避抽水馬桶，鑽木取火也戒忌電爐。胡國亨《獨共南山守中國》更偏激，貶抑電腦方便尋資料，遂令今人喪失克己或自控能力。試問持傻瓜照相機者的道德是否低於晚清攝影師？

第四章《壹與葫蘆》察出壹字從壺，取象於葫蘆。葉氏屢引香港大學（Chad Hansen）教授文章，未閱他（中

文名陳漢生)新書《道家的中國哲學解釋》(一九九二年牛津大學出版)。第199頁性別的「原初合一性」宜引柏拉圖《筵話篇》的男女原始一體神話，有趣的是分體後拚命找尋失蹤的一半。至於壺中世界，何不先述《後漢書·方術列傳》費長房跟從售藥翁修道故事？傳說他隨壺公跳進空壺，驚睹充滿亭台樓閣的仙界。第221頁引六期的《王子年拾遺記》應言王嘉《拾遺記》。它上承晉代干寶《搜神記》的志怪傳統。第232頁引吉田氏云：「結婚……像割開葫蘆一樣刺破肉體」，葉氏述俗名「破瓜」。我聯想「瓜分」指列強對弱國分贓，華東瓜皮艇可能啟迪馬可勃羅返意大利威尼斯構想貢多拉(Gondola)狹窄平底輕舟。瓜皮帽象徵冬烘迂腐，粵俗以動詞「瓜」指破爛死亡。孔子用匏瓜代表懸掛觀賞而不實惠，莊周以匏為實用的渡河腰舟，反駁惠施訶斥它大而無當。初民神話尊巨瓜為保存人類雙祖的挪亞式方舟。整全主義(整體論)者珍惜其渾沌未鑿，西方萬聖(鬼)節竟浪費多量南瓜於畫鬼臉玩意，損害其渾沌整全。第235頁述伊利亞德類比貝類與女陰。巨貝象徵玄牡，不同老子「谷神」。

第五章《返胎與復樸》剖析《應帝王》篇壺子形象，欣賞王孝魚《莊子內篇新解》推測莊周自命壺子，即列子恩師。列子返璞歸真，恰似曹雪芹《石頭記》寫大荒山青埂峰一石化作寶玉下山，歷劫方返此山。對壺子返胎第三步「太沖莫勝」，葉氏正確採取「太沖莫朕(元氣未分)」讀法，即老子「未兆」。第260頁提醒讀者：王夫之雅號「一瓠道人」且別名「王壺」，我補以清代蘇州優秀醫師薛雪(一六八一至一七六三?)他字生白，號一瓢；「生白」來自莊子《人間世》「虛室生白」，「一瓢」源於孔、莊共同激賞的顏回。薛雲《一瓢詩話》盛讚北宋石曼卿詩「字字有仙氣」、王安石擅長「化腐為奇」都從莊子汲取靈感。第266頁「德國哲學家馬丁·布伯」宜言「德籍猶太裔」。布伯頌揚「我您關係」而鄙薄「我它關係」，前者可描寫真人。

第六章《道之數》可填補吳慧穎《中國數文化》(岳麓書社，一九九五修訂本)的缺漏，特重七和十九。至於三和九，我補充《左傳·定公十三年》「三折肱，知為良醫」及其發揮；屈原《九章·惜誦》「九折臂而成醫」，屈原《離騷》誇張說「雖九死吾猶未悔」。姜亮夫《楚辭學論文集》(上海古籍出版社，一九八四，第276頁)指出夏族

尚九：「禹字從九，即後蚪字之本。九者象龍屬之糾繞，夏人以龍蚪為宗族神，置之以為主，故禹一生之績，莫不與九有關。」九常泛指多而非實數，如成語「九死一生」。《左傳》兩次「十九年矣」，可能影響《莊子》七次「十九年」及《論衡》兩次「十九年」。《漢書·律曆志》載《三統曆》依《易·繫辭》「天九地十」解十九為「合天地終數」，不太神秘。董作賓推斷商代已行十九年七閏法。《寓言》篇「寓言十九，重言十七」，我傾向王煥鑣新解：「七」乃「式」之壞字；因為寓言多不莊重，重言不似佔七成那般多。三十六和七十二的來源有五說，我補充第六說，西漢京房之師焦贛（延壽）撰《易林》，王贛、牛力達《大衍新解》（濟南出版社，一九九二，第99頁）解釋《易林》，找出「四象衍生兩個六十，三十六是四個等差級數三、七、十一、十五之和」：

四象	太陰	少陽	少陰	太陽	總和
	0	1	2	3	
	4	5	6	7	
	8	9	10	11	
	12	13	14	15	
					36
					32
					28
					24
					60
					60

佛教視三十六及一〇八為煩惱數目，可能感染道教及《水滸傳》，與《莊子》無關，儘管印度東部出土商代文物。葉著第340頁揭示西安半坡仰韶文化出土陶器殘片，上面洞穴陣列呈三角形，總數是 $1+2+3+4+5+6+7+8=36$ 洞。每邊同有八洞，三十六是文化編碼的重要單位。

第七章〈四段循環式〉從古希臘黃金時代神話說起。我想起公元前八世紀詩人赫西俄德(Hesiod)神話《工作與時間》以四種金屬代表人類境況四階段，可惜他在青銅與黑鐵兩段之間加插異質（非金屬）的英雄階段，總共五段或五族對應少男、少女、惡之壯年，善之壯年及老年。五段整體以退步為主調，似儒道退化觀，除卻英雄勝青銅

(一) 黃金族 如神：純樸、和平、知足（近似道家理想）

(二) 白銀族 心不善：無知、不虔敬、無節制

(三) 青銅族 身不善：好勇鬥狠、暴戾

(四) 英雄族 心如神：正直、高尚、勇毅（近似儒家理想）

(五) 黑鐵族 身心俱不善：狡詐、好勝、擅鬥、人倫衰敗、疲累、悲哀、絕望。

哲學產生之前，立法者、預言家、詩人代表真理，狗資格代神講話。真理原字指不忘（海德格解作出現），惡（不善）即過度（hybris）。柏拉圖《國家》篇列舉四德：智慧、勇敢、節制、公正（義），只改赫西俄德四德首項「虔敬」（敬神）為「智慧」，減低宗派性。古希臘悲劇家蘇福克里斯《安娣貢尼》（Antigone）的箴言「視我為瘋子者才確是瘋人」近似老子及蘇格拉底喜用的反諷（irony）。葉氏反省「三玄」同有四段程式：老子是道、一、二、三，《莊子》是一、分、成、毀，《周易》為元、亨、利、貞。詩哲艾略特《荒原》受斯賓格勒悲觀文化哲學感染，以春夏秋冬比擬中世紀、伊莉莎伯盛世、十八世紀、廿世紀。北宋邵雍《皇極經世書》則以春夏秋冬為昊天「四府」，《易》《書》《詩》《春秋》為聖人「四府」。由於道家薰陶，邵康節比較輕視《禮記》。朱熹看出邵子從《易》四象說汲取靈感，葉氏提出老莊為另外淵源。〈徐無鬼〉篇勘探人心三型陷弱，首項「暖姝」未知未始有物（頁369），葉氏宜詳引原文「學一先生之言……而私自說（悅）」，即囿限於一位老師的學思，淪為杜甫格言「轉益多師是汝師」的反面教材，門戶之見太深，應效呂祖謙、吳澄、孫奇逢、黃宗羲、蔡元培的寬容。老莊痛貶文滅質、博溺心，反諷的是某些大學設立「文博」系，嚴復、康有為強調文物館或博物館益智而非溺心！頁390引《世界文化象徵辭典》謂一輪四輻六輻八輻依次象徵東南西北、太陽及八方或荷花八瓣。老子「三十幅共一轂」可能以卅代表每月的日數，我在安陽博物館見商代車輪已簡化至十餘輻。出土車輪罕見三十輻的。頁395引《大宗師》「其心志，其容寂」。寂是形容詞，所以「志」可能原作「忘」（善忘 forgetful）。葉氏闡釋子祀、子輿、子犁、子來（麥）四友名字的深層義蘊，我認為依次代表宗教、軍事、農業、交通或農獲。輿或車可代表交通，戰軍才表軍事。如以麥代表糧食，何不

索性寫「子麥」？《左傳》云：「國之大事，在祀與戎」。戰事太實際而祭祀太不實際，恰巧代表古代社會生活兩極端。葉氏暗借笛卡兒「我思故我在」語構，說「我祀故我在」。遺憾的是頁403說「化用存在主義的名言」。竊以為若借存在主義，僅可利用祈克果「絕望是罪惡」謂「我不絕望，所以我存在」；或借倫理人必須抉擇說「我抉擇故我在」。頁418引《象徵辭典》云：「犁，增殖的象徵。在雅利安傳中說，羅摩的配偶叫悉多(Sita)意為犁溝。由於大地為陰性，犁耕則成為陰陽結合的象徵。」一九九二年我登華山見石上「老子犁溝」四字，原來同音假借「犁溝」為「離垢」。唸中學時英語文法課本原初遷就印度人，屢以 Rama (羅摩) Sita 代表少男、少女。讀印度文哲方知史詩《羅摩衍拿》(Ramayana, 季羨林譯)中，王子羅摩倚賴神猴赴斯里蘭卡勇救愛侶悉多。他們婚後必定隨意增殖人口。頁43引《荀子·不苟》「君子養心莫善於誠」，我認為可溯源於孔孟及《莊子·漁父》篇：「真者精誠之至也；不真不誠，不能動人。」

第八章談輪迴觀，引伏爾泰一項觀察：輪迴說直接鑄成印度人的溫馴性格。葉氏似仿慧遠理解《養生主》篇尾段「指(脂)窮於為薪，火傳也，不知其盡也」，為無窮的輪迴轉生。〈大宗師〉隨便說臂、尻(即臀)化作彈、輪，造化將真人化成鼠肝蟲臂。我不信莊周有輪迴觀，因為「薪盡火傳」未曾預設脂肪無限量，肝臂只是動物部份而非全隻。佛教輪迴指今生的業招感出來生整全個體，絕非變成另一動物的器官。〈寓言〉篇述修身九段，「九年而大妙」，但是未說終止輪迴命運而升仙。極其量可比附「大妙」與佛教「妙覺」階位。哲學家 and 宗教家多重理性而輕感性，〈大宗師〉列舉修道也需九段，愈高深則感性愈淡而理性愈濃。尼采晚年愛上命運，半感性半理性地提倡永恆回歸，深信同一昆蟲可無限次再現，德國哲學家西姆爾(Simmel, 一八五八至一九一八)已用數學否定此可能性，請看克洛肖斯基《尼采與惡性循環》(P. Kosowski, 《Nietzsche and the Vicious Circle》, 一九九六年紐約 Athlone 出版社)。莊子懷疑死後是否比生時幸福，未嘗肯定今世招感來世。頁457頁妙引《呂氏春秋·圜道》篇，說圓圓環等字相通，形容旋轉軌跡。我憶起美國某漢學家譯圓成環(huan)，不知圓音圓。韓國錢幣以圓(圓)為單位，日本稍改

圓 (yuan) 為 𠄎 (yen)。香港電視台某些藝員報告新聞，自然唸圓為環。頁 459 引〈大宗師〉「有旦宅而無情死」，解作「魂靈對於肉體的損毀與死亡是不會在乎的，它完全可以像搬家換宅一樣一樣自由挪動」。我認為〈齊動論〉主張精神暫離形軀與天道冥合，但是未肯定靈魂像耶教那般獨立不依宅體，又似後世道教「元神出竅」那般自由挪動，甚至輕視軀殼傷亡。恐怕葉氏乖離原意，還是解「旦宅」為「怛愴」較能配合上下文。驚訝遠勝死亡，「旦宅」根本不意味搬遷！何況「旦宅」和「情死」分別配合上句「駭形」與「損心」！「情死」可能等於「心死」。

第九章〈解之雙解〉詳索「殆」之多義：疲困、危險、疑惑、敗壞。頁 475 兩誤「佞」成「佞」。頁 477 說勉強求知是「西緒福斯式的無意義生命賭注」。法國小說家卡妙 (Camus) 善用希臘西緒福斯 (Sisyphus) 神話：這位貪婪詭詐的科林斯國王被罰於冥府推石上山，無奈它必定滾下。莎士比亞名劇《無事忙》(Much Ado about Nothing) 亦諷極費工夫。中國式西緒福斯就是唐代段成式《酉陽雜俎·天咫》虛構的吳剛：「舊言月中有桂，有蟾蜍。故異書言：月桂高五百丈，下有一人常斫之，樹創隨合，人姓吳名剛，西河人，學仙有過，謫令伐樹。」吳剛伐桂也因受罰，可是他非詭譎貪狠。頁 487 謂庖丁宰牛令牠「毫無痛苦」地返歸自然界。我認為牛難免痛苦，除非近代美國發明電殛法屠牛。

第十章〈道的創世記〉引普林斯頓大學漢學家 Moke 《中國知識份子之根》，譯者名為莫特，宜作「牟復禮」。葉氏堅持〈大宗師〉「豨韋氏」近似《楚辭·天問》「封豨」（王逸註為神獸）。但是《左傳》等書用「封豕」（巨豬）作貶詞貪狠，絕非以豬為圖騰的氏族領袖。〈大宗師〉羅列的氏族首今唯獨豨韋帶氏字，連伏羲（羲）都省略氏字。內蒙出土紅山文化的玉豬龍，不表示豨韋氏為豬圖騰祖先兼創世主。他得道「以挈天地」，「挈」指提攜而非創造。

第十一章〈人神之間〉參考韓國鄭在書《不死的神話與思想》（漢城：民音社，一九九四年）及蒙文通《古學甄微》。葉氏聯想蠶和龍，引《荀子·賦》篇說蠶「其狀屢化如神」，酷似《莊子·天運》孔子頌老聃語：「龍合而成

體，散而成章，乘雲氣而養乎陰陽。」然而龍免於昆蟲的蛻變（佛教胎卵溼化「四生」之化生）。羅馬詩人奧維特撰《蛻變》，不像捷克小說家卜夫卡《蛻變》那般悽慘。後者寫人變甲蟲，反似《莊子·至樂》末段「胡蝶胥（少時）也化而為蟲」。北宋譚峭《化書》竟武斷為「老楓化為羽人，朽麥化為蝴蝶」。頁83援引莊達吉之言，「嫦娥」原是「恆娥」，避漢文帝劉恆之諱改稱。東漢許慎《說文解字》尚無「姮娥」之姮。杭世駿《訂訛類編》卷五月為常儀之常儀，是《世本·作》篇所言黃帝時占月的天文官，《山海經·大荒西經》談生育十二個月亮的女神常羲。儀、俄、羲三字古音娥，所以常娥即常羲或常儀，由不朽的月亮派生。蘇軾「但願人長久，千里共嬋娟」嬋娟象徵明月。

第十二章論生態觀，抨擊嚴復對盧梭及《臆篋》篇的批判：「非澳各洲內地未開化之民，其所當乃至苦：如是而曰至治，何足慕乎？」事實上部份土著過著相對穩定的輕鬆生活，純樸而非悲苦。日本岸根卓郎《文明論——文明興衰的法則》將東西文明分成「自然共處型」與「自然破壞型」，我認為過份簡單化。頁639引我對莊子的苛評，我要解釋：莊周曾向監河侯借米而自討沒趣。如果平常積糧，便可免此劫。老子「聖人不積」應改作「不過度貯蓄」。

老莊深信大智若愚（無知），讓我補充葉著一點：荷蘭人文主義祖師伊拉斯莫士（Erasmus 一四六六至一五三六）以反諷撰《愚神禮讚》（The Praise of Folly），旨在歌頌博愛與促進道德。希臘愚神 Folly (Moirai) 也曾自讚，恰巧耶教主張至高無上的快樂在「愚」境，即天堂先味 (foretaste)。請看翠斯 (James D. Tracy) 《低地國度（荷蘭）的伊拉斯莫士》（Erasmus of the Low Countries, 1996年美國加州大學出版社）第四章〈智愚之間〉（Between Wisdom and Folly）及狄摩能 (Richard L. Demolen) 《鹿特丹市伊拉斯莫士的精神性》（The Spirituality of Erasmus of Rotterdam）荷蘭 Nieuwkoop: De Graaf 出版社，一九八七）第178頁。儒道兩家多視死亡為永恆的休息，這點是智抑或愚？張三夕《死亡之思》（台北：洪葉文化事業有限公司一九九六）第三章〈現實的沉迷〉洞悉老子惜身、避禍、畏死、培養柔弱不爭的性格；莊子關注保身、全生、養親、盡年，《養生主》堪稱圓滑、世故、老練、逃避政治等於逃避死亡，但是容易從齊生死壽夭滑轉到否定悅生惡死，以臨尸而歌對抗儒家臨尸而哀；（我認為倘若莊周向

亡妻唱悲歌，則歌與哀非對立。葛洪《抱樸子》的道教人生觀是「死國王樂為活老鼠」，珍惜生存高於一切。中國人（道家為首）常盲目推崇存活的絕對化。莊子對中國民族性的影響力不弱於老子，蘇浙生《改變歷史一百本書》（台北：亞太圖書出版社，一九九四）不應僅包《老子》、《孫子》、《論語》而捨棄《莊子》。

順便談葉舒憲《詩經的文化闡釋》（湖北人民出版社，一九九四）他反對《尚書·舜典》「詩言志」、《詩序》「在心為志，發言為詩」，《禮記·樂記》「詩言其志」賈誼《道德說》「詩者此之志」，許慎《說文解字》「詩……志發於言」朱自清《詩言志辨》以及楊樹達的訓詁，勿略《莊子·天下》「詩以道志」，而獨採王安石《字說》驚世駭俗的新解「詩為寺人之言」孤證《詩·小雅·巷伯》「寺人孟子，作為此詩，凡百君子，敬而聽之。」寺人即太監、宦官或內官內侍中人、中官。葉氏認為「寺」假借為「志」，由於古音相同，字體上半都是「亼」，形音雙重關聯使兩字相通。金文寺字非從土寸而從手，指祭師執祭品與法度。《釋名·釋官室》云：「寺，嗣也。治事者相嗣續於其內也。」《風俗通》云：「寺者司也，諸官府所止皆曰寺。」寺人指主祭者或巫師長。早期神職人員多為閩人，如比比倫神話《易士塔下冥府》述智慧神創造閩寺以拯救扣留於冥府的易士塔女神，閩人灑生命水於此生殖女神尸體，令她復活回陽界。在文明國家，祭司喪失神靈使者的高貴地位，淪為王宮妃嬪總管，難怪《大雅·瞻仰》「婦寺」並稱。《秦風·車鄰》「未見君子，寺人之令」的寺人指宮廷小臣或守門人，殷商武丁時代已有閩寺制度。值得參閱余華清《中國宦官制度史》（上海人民出版社，一九九三）及袁閩琨、魏鑒勛《太監史話》（河南人民出版社，一九八四）石碩等《宦官大觀》（西安三秦出版社，一九八七）更為夏代已有受閩刑罪犯充當宦官，宗教史上獻身神職者以閩割表示超越男女性別對峙以臻雙性合一。伊利亞德《比較宗教學模式》述神聖的雌雄同體（androgyny）神話，可能啟迪愛德華滋（Allen Edwards）《蓮花中的寶石：東方性文化歷史概觀》留意「埃及神廟的祭壇之下供置著一大堆新割下的生殖器，同時有數以百計強壯的男青年每天由被閩過的聖僧主持啟蒙儀式，加入到男性聖妓之中。」（葉著第151—152頁）印度《梨俱吠陀》亦將雷神因陀羅（Indra）的兩性特徵追溯至閩割事件。阿拉伯宦者由「主」墮落

為「師」再淪降成「侍」。我想中國哲學不以雌雄同體象徵最高境界，哲想豐富的《左傳》所載六位有姓名的寺人僅憑祭政合一的遺風活躍於朝廷。王先謙確定寺人兼任樂官或優伶，錢鍾書指出闕、媚的因果關係。葉氏發現寺與尹（原指握事者）近似，「尹」由周朝王室重臣（包括祭司長）淪落為宮廷小臣，闕官亦名尹寺。李孝定說：「官尹治事必秉簿書，故引申得訓治」。我不同意日本白川靜解「尹」為握持神的聖杖，也反對李辰冬推測尹吉甫一人撰《詩經》；而贊同葉氏由《大雅·抑》「溫溫恭人，維德之基」及「靡（無）哲不愚（柔）」詮釋《禮記·經解》「溫柔敦厚，詩教也」和《淮南子·泰族篇》「溫惠柔良者，《詩》之風也」，可能融合尹寺人格理想與孔子詩學。許慎訓儒為優、柔、濡、全屬褒詞，指能安人、服人，以先王之道澤潤自身。胡適誤貶「儒」為柔懦。但是師、儒、尹、寺與詩如葉氏強調同經由聖到俗的淪落，儒從官方祭司淪為民間教師，甚至江湖術士。